

後期フィヒテの他者問題

La problématique d'autrui chez Fichte dans sa dernière pensée

中 敬 夫

NAKA Yukio

Jusqu'à présent, nous avons thématiqué l'altérité chez Fichte, d'abord celle du non-moi et de l'autre moi dans sa première pensée (1793-9), et puis celle de Dieu dans sa seconde (1800-6) ; nous allons donc examiner la problématique de l'altérité d'autrui et de Dieu dans sa dernière pensée (1807-14), et parmi ces considérations cet essai va présenter celle sur l'autre dans les cours de 1810-1 touchant les *Faits de la conscience* et celle sur Dieu dans ceux de 1811 concernant la *Doctrine de la science*.

Dans les premiers, Fichte soutient par exemple que, non pas le moi individuel, mais la pensée absolue et universelle pense les autres aussi bien que moi parmi eux ; mais alors comment s'accomplit l'« *actus individuationis* » en effet, et comment penser l'altérité radicale d'autrui ?

Et selon les derniers, en utilisant le concept de l'« auto-apparaître de l'apparition », on peut trouver que l'absolu apparaît *comme* tel, en même temps que l'apparition apparaît *comme* telle ; mais cette « auto-apparaître » ne présuppose-t-elle pas déjà l'apparition de l'absolu en lui-même ?

はじめに —— 1807 年以降のフィヒテと他性の問題

その自我中心的な初期哲学によって「1798 年から 1800 年まで」の間に「無神論論争」(Cf. p. ex. Brito, 26)¹に巻き込まれてしまったフィヒテは、1801-2 年の『知識学の叙述』を経て、1804 年と 1805 年の『知識学』、1806 年の『浄福なる生への導き』において、絶対者を中心とするその中期思想の頂点に達する。それでは 1807 年以降のフィヒテには、いかなる変化が生じたのだろうか。そしてそのことは神や他者の他性に関する彼の考えに、どのような影響を及ぼしたのだろうか²。

よく言われることだが、中期フィヒテを特徴づける真理論ないし理性論の「上昇的 - 分析的系列」と現象論もしくは現象学の「下降的 - 総合的系列」との区別のうち、「ただ第二の系列のみが保持されたまま」〔コグリアンドロ (G/S, 408)〕で、第一の系列は「消失」〔ベルティネット (G/M, 56)〕してしまったという見解を、われわれは取らない。なぜならフィヒテは「われわれ自身は神の有から出発した」(WL 12, 140) 等々と言明し続けているからであり、また何より後期の彼も、中期と同様、

神や有や生の現出のみならず、その「覆蔵」や「覆蔵性」(Vgl. WL 07, 155, 167, 197 ; WL 10, 294 ; WL 11, 170 ; VLP, 199 ; TB 13, 504, usw.) について、語り続けているからである³。

次に、例えばツェラーは「知識学についての後期の諸著作は、とりわけ、1807 年以降に明らかとなっていた＜自我＞の主意主義的な、いっそう一般的には実践的な本性を強化する」(G/M, 107) と主張するのだが、この解釈もまたわれわれには、一方的にすぎるように思われる。なぜなら確かに 1807 年からはばくは、そのような傾向も見られはするのだが、しかしおそらく 1812 年の『超越論的論理学』あたりから、フィヒテはむしろ「悟性」(Vgl. z. B. VLP, 148 ; TB 13, 408 ; WL 13, 28 ; WL 14, 340, usw.) の優位を説き始めるからである。

むしろわれわれが着目したいのは、輝かしい中期の主著群を彩る「自己滅却〔無化〕」という考えが、少なくともテキスト上ではそれほど顕著ではなくなっているということである。そしてそれに代わって目立ってくるのが、例えば 1807 年の『知識学』における「神的衝動」(WL 07, 167) や「神の衝動」(Ibid., 171) の概念であり、あるいは 1811 年や 1812 年の『知識学』を中心とした「現出の自己現出」(WL 11, 172 ; WL 12, 62, usw.) という考えなのである——つまり思惟や欲望や自愛の「無化」や「自己滅却」という発想が、自らを虚しくするとはいえ、依然としてやはり自己から出発して考えられていたのに対し、「神の衝動」や「現出の自己現出」は、あくまで絶対者の側から考えられた「現出」の問題として主張されているように思われるからである⁴。

そのうえ中期の『知識学』ではほとんど見られることのなかった他者としての他者の主題化が、1810-1 年の『意識の諸事実』においては、本格的に行われるようになってくる。それゆえ本稿は、(Ⅰ) まず「他者」の他性の問題について、『意識の諸事実 (1810-1)』のとりわけ第二編第四章を取り上げることによって考察し、(Ⅱ) 次に 1807 年以降の後期フィヒテ哲学における神の他性の問題のなかから、一例として特に「現出の自己現出」の問題が顕著であった 1811 年の『知識学』⁵ を俎上に載せることによって、神の有の現出と覆蔵性との関係という問題を主題化し、(Ⅲ) 最後にこれら二つの問題構制に関して、われわれの側からの批判的検討を加えることとしたい。

(Ⅰ) 1810-1 年の『意識の諸事実』における他者問題

他者問題は『意識の諸事実 (1810-1)』第二編第四章において、直接的な仕方で導入されているわけではない。つまりその冒頭は、「私が現実的に […] 私の因果性によって産出するものは、私自身の外的直観を束縛すべきである」と述べたあとに、「それは私と同等の他の表象する存在者たちの直観をも束縛すべきである。ちょうど私の身体的現有一般が、それをも束縛すべきであるのと同様に」と語っているのである。そしてそのような「意識の単なる一事実」にも、以下の三つが主張される。(1)「私の外に、私と同等の存在者たち (Wesen meines Gleichen) が存在する」(600)⁶、(2)「これらの存在者たちは、まず第一に、私自身を私の身体的現有にしたがって、彼らと同等の一存在者として承認すべく束縛されている」(600-1)、(3)「同様に、彼らは物質界における私の活動の諸産物を、知覚すべく束縛されている」。フィヒテによれば、「私の外なる私と同等の存在者」という「像や思想」がいかにして「成立」したかは、単に「不可思議」であるのみならず、「われわれのこれまでの全て

の諸前提に矛盾」しているのだという。ここでは「かの一なる生」が、「本質的なものにおいて相互に同等であるべき多くの生」に分裂し、そしてもし後者が確証されるなら、前者は「多くの形式において反復」され、「幾度も措定」(601) されているのである。

ところで「産出的構想力」は、まず(1)「物質的肉体としての自我」によって、次いで(2)「物質界における物質的肉体としての自我の産物」によって「制限」され、かくして「自我の身体的現示(Darstellung)」と「物質界における自我の実効性〔＝活動および活動の産物〕」とは「外化(entäussert)」されることになるのだが、しかしこのような実効性への「自己規定」や「概念とプラン」は、ただ「内的直観の対象」にのみ留まり、そのかぎりでは「自我」は「外化」されない。しかしながら、「外的なもの」としての「実効性」は「内的なもの」としての「自己規定と概念」によって制約され、「内」なしには「外」に至りえないのであるからには、このような「自我」が成立するのは、「単なる外的直観や産出的思惟」によってでも「単なる内的直観」によってでもなく、むしろ「両者の絶対」に不可分の総合」(602) によってのみなのだという。

そのうえ「産出的構想力」は、さらに「外的な自我たち」の、しかも「無限に可能な自我たち」の有によって「制限」されてもいるのであって、それゆえ「自我」は、ここでは「思惟」によって「外化」されるのでなければならず、しかも「無限に外化」されうる。けれども——古典的な他者論の問題構制にしたがう——フィヒテにとっては、ひとは「私が他の自我たちを思惟する(思惟しつつ産出する)」などと言ってはならず、「一般的で絶対的な思惟が、他の自我たちを、そして彼らのもとで私自身を、思惟する(思惟しつつ産出する)」(603) と言わなければならないのである。

「思惟された自我」は、「内的」には「その直接的な自己直観」や「概念、自己規定等々のその能力」を、「外的」には「一つの物質的な有機的肉体と物質界における可能的因果性」を有している。そして前者、「自我の直接的な内的直観」は「反復」され、かくして少なくとも「[私のうちと他者のうちで] 二度」あるのだが、しかし、「これら二つの内的諸直観」は、「或る絶対的な割れ目」によって分離されている。つまり、「私の隣人」も私と同様に「一箇の自我」を持つのだが、それは「彼の自我」であって、「私の自我」ではない——ここで問題とされているのは、明らかに「個体の根本性格」である。かくして「或る自我の現実的現有は、直接的自己直観の絶対的事実に基づく」(604) ののだということになる。

いまや「多くの自我たち」があり、「直接的自己直観」が「幾度も」現れる。そしてこの点では現代の他者論を想起させるような仕方、で、「第二の自我」は「時間における第一の根本自我の進展」なのだとしてフィヒテは主張する。しかしながら、このようにして生まれた「内的直観の諸圏域」は、「互いに分離し合い、端的に排除し合う」(605) のだから、結果として「個体としての諸個体は、端的に分離されてそれだけで存立するような、あらゆる連関なき個々の諸世界」になってしまうであろう。つまりそのような状態に留まっているかぎり、「生」は「背景」にあって、ただ「反省の多様な諸事実の質料」としてのみ「一であり一に留まる」ことになってしまって、少なくとも「意識」においては、それは決して再び「一性」には至りえないことになる。それゆえ「意識」が「一なる生の意識」であるべきだとするなら、「個性によって廃棄された一性」が、「意識」のうちで再び確立されるのでなければならない。そして「一性の廃棄の媒体^{メディアウム}」が「内的直観」であったので、このよ

うな媒体からの「脱出」を行うのは、その反対の「思惟」であり、しかも「根源的な思惟」(606)なのであろう。

かくして「その一性における一なる生」は、このような「思惟」のうちで現示されるのだということになる。しかし「個体としての個体」はこのような生ではなく、ただその「断片」にすぎないのだから、「個体としての個体がかの思惟を思惟する」と言うことはできない。あるいはもしそう言いたいのであったとしても、「個体として」ではなく「一にしてまったき生として」思惟するのだと、付け加えるのでなければならない。つまりこのような思惟のうちには、もはや「特殊で特種な自我」など存在せず、あるのはただ「一般的で一なる」自我のみなのである——ちなみにフィヒテは、あたかも「個体」に「物質界全体の産出」等々を帰せしめるかのような「知識学」に対する誤解を、ここで告発している。「個体」ではなく「一なる直接的な精神的生それ自身」こそが、「あらゆる現出」の、したがってまた「現出する諸個体」さえ「創造者」(607)なのである。かくして「理性、一般的思惟、端的な知」は「個体」より高く、「個体」以上だということになる。

それゆえ上記の「絶対的思惟」が現示するのは、じつは「諸個体の共同体」なのである。このような「思惟」は「生一般の表現」なのだが、それが「意識」に到達するのは「諸個体」においてなので、「現実的に現存する全ての諸個体」が、「各個体」によって必然的に「思惟」されるのでなければならない。かくして「全員」が「同じ共同体、自我たちの同じ体系」を思惟することになるのだが、ただ各人は「別の出発点」を、すなわち「内的直観の別の圏域」を持つだけなのである。

ところで「一箇の自我は必然的に一箇の有機的肉体とともに思惟される」のだから、各個体は残り全ての諸個体をも、そのようにして考える。それゆえ現実界において「自我の概念」が適用されるのは、「有機的肉体」が「外官」もしくは「物質界についての〔反省的思惟ではなくて直接的な〕絶対的思惟」に現出するところにおいてである。しかしそれは、「肉体の形態から或る自我が推論される」(608)ということではないのだと、フィヒテははっきりと主張する。それは「直接的」にも「間接的」にもありえないのであって、「直接的」(608-9)にそうでないというのは、そもそも「或る世界〔＝肉体〕」から「まさに対立する他の世界〔＝他我〕」へのこのような「推論」など、不可能だからであり、また「間接的」にそうでないというのは——いま「一箇の自我は必然的に一箇の有機的肉体とともに思惟される」と述べられたばかりなのに——このような肉体が「偶然的」にではなく「本質的」に「自我としての私」に属しているということなど、私は知りえないからだという⁷。そして両者、すなわち「自我の思想」と「この身体的な現示」とは、「根源的な、生をその統一において表現する思惟」のうちで、「端的に合一」(609. Vgl. 611) されているのである。

ここでフィヒテは再び「個体」が「自己自身とその力によって」思惟するのではなく、「一なるもの」として、しかも「その個性性の無化〔滅却〕」(609)とともに思惟するのだと強調する。ただしこのような「一般的思惟」には、やはり「個性性」が常に統合されているのであって、このような思惟は「全ての諸個体」において、「数的に反復」されることができる。しかも「相違」は「内容」にしたがってではなく、ただ「関係」にしたがってのみ生じるのであり、各個体は「その特殊な自我」として「自我たちの思惟すべき系列全体」から「一なるもの」を思惟するのであって、そのさい「分離」の「規

定根拠」とは、「直接的な内的直観の特殊な圏域」(610) だということになる。

「魂と肉体への個体の分離」や「これら二つの部分からの個体の合成」(611) などという考えは、すでに否定されたのだが、「純粹ヌーメン〔叡智体〕」としての「自我」には「像」が与えられないのだから、それが自らを「知覚可能」にするのは、「内的直観の表出 (Aeusserungen)」によってでしかない。それゆえ「自我」ないし「個体」は、「純粹思惟」、「内的直観」、「外的直観」という「意識の三つの根本形式」において現れるのだということになる。そしてフィヒテによれば、それはこれら全ての形式において「同じ一なるもの」であり、その各々において「完全に」あるのだという。そこには「分割」など「存在しない」(612) ののである。

ところで各人にとって、「異他的肉体」は単なる「外的直観の対象」にすぎなかったのだが、しかし「自己の」肉体は内的直観の対象でも外的直観の対象でもなく、それは「思惟」の対象だとフィヒテは主張する。それが「内的直観」の対象でないというのは、「身体」については例えば「痛み」などのように、「諸部分」の内的感情は存在しても、「内的な全体感情」など存在しないからである。次に「外的」直観の対象でないというのは、やはりわれわれは「われわれの諸部分」を観取することはあっても、「全体」として自らを見ることはないからである。もちろん「鏡」というものは存在するが、しかしそこでわれわれが見るのは、「われわれの肉体」ではなくて「その像」(613) にすぎず、しかもそれが肉体の「像」として考えられるのも、「すでにわれわれが一箇の肉体を持つことを知っている」(613-4) かぎりにおいてのことではない。またわれわれは「触診 (Betastung) の外官」によって自らを知覚するわけでもない。なぜならこの感官によっては、やはりわれわれは「個々の部分」を知覚するにすぎず、「他の個々の部分」が「触診するもの」として、つまりは「客体」ではなく「感官それ自身」として、常に残ってしまうからである。したがってわれわれは「われわれの肉体」をただ「概念の道具」として「思惟する」のみなのであって、それは「純粹ア・プ・リ・オ・リ・ナ・一概念」なのだという——自己の身体に関する以上のようなフィヒテの諸分析は、メルロ＝ポンティのそれを想起させるようなところもあって、きわめて現代的であり、かつ興味深いのだが、われわれとしてもそれに対する批判的な検討は、のちに行うことにしたい。

「単に物質的なだけの諸客体の世界」の直観も「有機的諸肉体」の直観と統合されているのだから、前者もまた「その一性における生の直接的表現」なのだとフィヒテは主張する。それゆえ「物質界の諸客体」を直観するのも「個体としての個体」ではなく、あくまで「一なる生」(614) である。

諸個体の「相違」は「関係」にしたがってのものだったのだが、本章は最後に「各個体」には「固有の身体」が帰せしめられ、必然的にそれはこの身体を「空間内の或る特定の場所」に、しかも「他の有機的肉体」とは別の場所に指定するのだと述べている。いまや彼にとっては必然的に、この場所が「空間内の他の諸対象についての彼の統握 (Auffassung) の中心点」(615) となるのである。

ちなみに同書はその同編第五章で、「諸個体の本来内的な相違を、これまでわれわれはまだ見てこずに、それら全てを等しい (gleich) ものとして考察してきた」(622) と述べている——しかしながらこの問題の困難は、「これまで」のみならず、おそらくは最後まで、他者問題に対してフィヒテが呈示する様々な回答に、つきまとい続けることとなるであろう。

(II) 「現出の自己現出」——1811年の『知識学』

1811年の『知識学』は、「知」が自己自身によって自己自身を「一つの組織化され、分節された完全な体系」へと形成し、このような体系の一部が「自己自身についてのその概念」、つまりは「知識学」なのだと述べている。それゆえ知識学は或る個体の、例えばフィヒテの知概念などではなくて、それは「知それ自身の自己自身についての概念」なのだという。つまり本来「思惟している」のは「個体としての個体」ではなく、「一なる根源的な知」なのであって、個体の観点からするなら、知識学は決して「思惟」の体系ではなくて「諸直観の体系」である。知識学は「自由の技術産物」というより「知の自然産物」(151)⁸であり、「一なる知の根源的な発生」(155)なのである。

そして「知」とは本質的に「現出、像、図式」であり、「端的に自己自身のうちに有るがままの神の現出」なのだが、「有」は知のうちには現れず、純粹に「神のうちに」留まると言われている。反対に、知とは「自由に自らを形成する現出」(157)なのである。

「有」は「自己自身のうちに」あり、「自己自身に束縛」され、「形式において単純」であって、「二重性」のようなものは有のうちには存在しない。それに対し「現出」は「全く逆」で、言わばそれは「有の外なる有」なのだが、しかし「有」は「それ自身の外には全くない」のであるからには、現出は「有」ではなくて「有の現出」(168)だということになる。

ところで「何かが有る」と言われるとき、この「有る (ist)」は何に基づいているのだろうか。同書によれば、それが「現出が自己自身に直接現出する」こと、すなわち「自己現出」(169)なのだという。つまり、「有」は「神のうちに隔離され、覆蔽」されているのであるからには、このことを認識するためには、ひとは——現出を有と取り違えるのではなく——「現出を現出として捉える」のでなければならない。フィヒテによれば、それには「自由」が必要であり、そのうえ「自己現出」は「現出の根源的有」とは違って「一つの生成」にして「現出の自己変様」であり、したがってそれは「一つの事実」なのだという。現出は、「単なる一事実」として自らを立てる。それゆえにこそ神は「現出するのだければならない」のであり、かつまた「必然的に現出する」(170)のである。ちなみにこのような「事実」もしくは「直観」のなかでの「現出」の呈示は、「知識学の可能性」のためにも前提されている。いずれにせよ「現出は自らに現出する」のであって、そこに見出されるのが「現出の自己現出 (sich Erscheinen der Erscheinung)」(172)なのである。

「神の外」には「現出」しかないという認識を貫徹した体系は、フィヒテによれば「観念論」と名づけられうる。しかしながら、当然のことながらこのような観念論は、同時に「実在論」でもあるのであって、それは「現出の外」に「一つの絶対有」を主張する。絶対有が現出のうちに現出し、現出にその「全実在」(173)を分かち与えているのである。

フィヒテはまた「いかにして一性が一つの多様となるのか」、つまり「現出」が「分裂」して「変様」せしめられるのか、という問いにも、このような観点から答えてゆこうとする。そしてその「前提」が、「絶対有は現出する！」(175)なのである。

もちろん「有」は生成せず、有のうちでは「何も生成しない」のだが、フィヒテは「有の現出」もまた生成せず、そのうちでは「何も生成しない」のだと考える。しかるにフィヒテの言うには、

先ほどは「われわれ」自身が「現出としての現出の自己現出」(177)であったのだという。そして正確に言うなら、「有」が「現出する」のではなく、有は「現出者 (das erscheinende)」ではあっても、「現出したもの (das erschienene)」ではない。そのうえ「絶対者の形式」が及ぶのは「現出」までなのであって、「自己現出」までではないともフィヒテは付け加えている。けだし後者においては、もはや「絶対者」ではなくて、「現出」が「現出者で有る」(178)からである。

もう少し詳しく見てゆくことにしよう。「現出」は「有の完全な像」であり、しかも「生き生きとした像」である。「像の生」は「神的神現出の生」(181)なのである。それゆえ現出は「実在的創造の純粋な絶対的能力」(182)⁹である。そしてこの「図式一」のうちには「神の内的有」は全く有らず、神の内的有は神のうちに留まっていたというのに、今度はこの「図式一」それ自身が一つの「有」に、すなわち「現出の内的有」(184-5)になってしまう。それが「現出の現出」つまり「図式二」(188)なのである。フィヒテはこの「現出の現出」を「知」とみなし、しかもそれが「一なる知」に留まりつつ、「五重性」と「無限性」とに「分裂」(189)¹⁰すると考える。それゆえ「図式二において絶対者が現出する」と言われるとき、それは絶対者の直接的現出が「図式二」だという意味では決してなく、それは「絶対者が […] 絶対者として現出した」、つまりは絶対者が現出から区別されて現出したという意味である。そして逆にまた、それが「現出の現出」(192)ということなのである。

そのような意味での「絶対者の現出」は、先にも見たように「その遂行」において「自立した自由な能力」であり、この能力は「多様な仕方」で「遂行されること」も「遂行されないこと」(193)もできる。また「絶対者は絶対者として現出すべきである」の「べき〔当為〕」によっては或る「として (Als)」が要請されているのであって、この「として」の結果が「二つの図式〔＝図式一と図式二〕」(195)なのである。そして両者は「或る二重性」を伴って、つまりは「しかじかとして (als das u. das)」という「或る特定の性格」(195-6)を伴って現れる。

そもそも「認識、概念、意識一般」が「現に有る」ということは、フィヒテによれば「現出の絶対的自由の結果」(197)である。このような「能力」こそが「現出のうちに有りうる他の全ての有の根」であり、「神それ自身の最も直接的な現出」(197-8)なのである。そして「絶対的自由によって成立した図式二」こそが、「有との対立」において「図式として」(198)現出するものとなる。けだし「図式」は「図式ではなく有で有る或る他のもの〔＝絶対者・絶対有・神〕」との「対立」なしには、「図式として」現出しえないからである。そして「図式が図式として現出する」のと「分かたれることなき同じ作用」のなかで、「図式が図式として現出するのではない」という事態において、同時に「有が有として」(199)現れ出もする——ちょうど絵画が絵画として現れることによって、世界がことさらに世界として現出するように¹¹。

ちなみに「知」はフィヒテにとっても「総合的多様の統一」(206)なのだが、「総合的統一としての総合的統一の絶対的な自己現出」は、カントの「総合的統一の統覚」(207)と同定される。「総合」はまた「意識」とも名づけられ、「総合的統一」とは「意識、もしくは能力の見」(216)である。

ところで「〔神の直接的〕現出」は、神が端的かつ無条件的に有るのと同様に、端的かつ無条件的に有るのであった。現出は「有らざるを […] えなない」(233)のである。しかるに「自由」のなかで

は「絶対的図式」のこのような「有」は、一つの「當為〔*soll* べき〕」(235)へと転ずる。そこでフィヒテは「第一図式」のことを、「絶対に純粋な當為の像」(240)とも呼んでいる。そして「能力」は「自らを遂行することも遂行しないこともできる」のだが、それでもそれは「神の現出としての神の現出」に至る「べき」なのだし、しかも「自らを遂行しうる」のだから、それは「自らを遂行すべき」である——それゆえそれは「當為の當為〔＝現出という當為の現出という當為〕」(241)なのである。しかしながら、「神が有るなら〔神の〕現出は必然的」なのだとしても、このような「見〔＝能力の遂行〕」のほうは、相変わらず「決して」(269)必然的とは言えない。しかも「分離」はただこのような「見」のうちにのみ存するのだとフィヒテは主張する。そしてもし意識や統覚の自我を以下に見るように「原理」と呼ぶのであれば、「原理の可視性〔＝原理の見すなわち反省の可能性〕」こそが「分離の原理」(277)である。

このような「原理」のことを、フィヒテは「図式三」と呼んでいる。それは「現出の像についての像」(278)であり、フィヒテによれば、それが周知の「自我」(279)なのである。さらには「原理の自己直観」のことを「反省」(283)と呼ぶのだとするなら、「原理」は「反省」においては「図式四」のなかで現出するのだということになる。ちなみにここでフィヒテは「自我」は「反省の産物」だと付け加えてもいるのだが、もちろんそれは図式三において現出する原理としての統覚的自我のことではなくて、主題的反省の対象として顕在的意識に昇る自我のことであろう。

ともかくも、「原理」は「図式三」であり、「反省のなかの原理」もしくは「原理の反省可能性」は「図式四」(284)であった。最後にフィヒテは「反省可能性」をも「直観する」ような「原理の直観」のことを「図式五」と呼んでいるのだが、ここでは「直観」は「現出」とも言い換えられている。ちなみにフィヒテは、以前にはそのような「現出」を「図式四」にしようとしていたが、いまや「中間項」として「反省可能性」(285)が間に入ってしまったのだと告白する。またフィヒテの場合、もちろん「現出」にももともと「二つの有り方」があるのであって、「現出の有」という語は、「神それ自身の現出」を意味することもあれば、「自由」の「遂行」による「事實的有」(228)を意味することもあるのだという——それゆえここでの「図式五」とは、反省によって分裂した多様を経験的に直観するような事實的現出のことだと取っておくことにしよう。

「図式」に関して、少し整理しておきたい。「図式一」もしくは「原図式」とはもちろん、神の「御言」¹²としての神の直接的「現出」のことであり、「図式二」とは「図式の図式」もしくは「現出の現出」、つまりは「図式としての図式」ないしは「現出としての現出」のことなのであって、それによって「有」と「現出」とが区別される。「図式三」はそのことについての自己意識、つまりは「統覚」という「原理」もしくは「能力」であり、その意味での「自己現出」——「現出としての現出の自己現出」である。しかしながら、1813年の『意識の諸事実』の言葉を借りるなら、「現出」は「自らを理解」してはいても、まだ「自らを理解しているということを理解」(TB 13, 409)していないこともありうるのであって、そのような非主題的ないし前反省的な、あるいは非措定的な自己意識たる「図式三」には、主題的にして措定的な「反省」ないし「反省可能性」が、「図式四」として加わりうるであろう。1810年の『知識学』の表現によれば、「事實的反省可能性」とは「原理の可視性」であり、その「客

観化」にして「二重性」である。そしてこのような「反省」によって、「原理」は「〔主観・客観的な〕自己意識」を「超えて」(WL 10, 374) 高められるのである。

「図式五」のことはもうよかろう。ゴダールは「＜有＞の現象化の諸レベル」を、以下の四つに区別している。(1)「絶対有もしくは神」。(2)「絶対的実在性もしくは生——純粹作用もしくは主客の一性としての自我」。(3)「図式——そこにおいては主客が同時に合一も分離もされる」。(4)「現実的な、現象的な有——それはあらゆる特定の経験的意識の相関者であり、主客の決定的な対置を前提とする」。そして(1)「絶対有」はそれだけで、「＜有＞は有る」という論理的命題の形式のもとに「有論全体の唯一の内容」(Goddard, 71)を構成し、(2)「生」は「知的直観の対象」、(3)「図式」は「生の表象」で、(4)「現実的有」は「理論知の対象」(Ibid., 72)なのだという——このような区分やその用語法にも全く問題がないわけではないのだが、しかしわれわれがここで留意しておきたいのは、そういうことではない。われわれが着目したいのは、ゴダールも言うように、「絶対有」は依然として「それ自身において、即かつ対自的なその有において、あらゆる知の手前に位置づけられつつ、知には接近しえないままに留まる」(Ibid., 71-2)と考えられねばならないということなのである。しかし神の他性の問題は、はたしてそのような前提のもとに、解決されうるのだろうか。

(Ⅲ) おわりに——後期フィヒテにおける他性の問題の批判的検討

以上、われわれは他者の他性の問題に関しては1810-1年の『意識の諸事実』において、そして神の他性の問題については1811年の『知識学』をその一例として、フィヒテ後期思想において概観してきた。このような考えに対して、以下、順に批判的検討を加えてゆくことにしよう。

まず『意識の諸事実(1810-1)』で、フィヒテが「一般的で絶対的な思惟が、他の自我たちを、そして彼らのもとで私自身を、思惟する(思惟しつつ産出する)」(TB 10, 603)と語っていた点について言うなら、「理性、一般的思惟、端的な知」(Ibid., 608)を基礎に置くこのような古典的な他者論に対しては、すでに古典的な反論がある。つまり、そのような「一般的思惟」に留まるかぎり、いったいいかにして他者の他性が、つまりはフィヒテ自身も言うところの「諸個体の本来内的な相違」(Ibid., 622)が、考えられるというのだろうか。あるいはそれ以前に、このような一般的かつ匿名的な一般的思惟ないし理性から、そもそもいかにして「他の自我たち」や「私自身」という個々の「個体」が生まれうるというのだろうか。『意識の諸事実(1810-1)』は「自己意識と実践的原理」(Ibid., 647)の問題と絡めながら、「個体化ノ作用(*actus individuationis*)」(Ibid., 640 ff.)について詳述しているのだが、しかしそこで言われうるのは、せいぜいのところ、自己意識や実践的行為が遂行されるときにはすでに個体化がなされているということだけなのであって、いかにして個体化が行われるのかについては——いかにして自己意識や実践的原理が成立しうるのかという問いと同様に——まだ全く不明である。それどころかフィヒテは、「個体化ノ作用」には端的にいかなる「自己意識」(Ibid., 646)も存在しえない旨を強調している。つまり個体化は、なぜだか分からぬまま、意識化さえできないうちに、ただ忽然として生ずるのだということになる。

ともかくも、いかにしてかはさだかではないが、仮に個体化の過程が完了したとしよう。他者存在の認識という問題の場合、「私の外なる私と同等のこのような存在者の像や思想が、いかにして成立するのか」という問題は、フィヒテ自身が述べていたように、「われわれのこれまでの全ての諸前提に矛盾」(Ibid., 601) するような問いである。そしてフィヒテが「直接的」にも「間接的」にも「推論」(Ibid., 608-9. Vgl. 611) を否定したのは正しい。しかしながら、だからといっていきなり「自我の思想とこの身体的な現示とは、根源的な、生をその統一において表現する思惟のうちで、端的に合一されている」(Ibid., 609) と述べるのは、ほとんど暴論に等しい。「自我の思想」が「身体的な現示」と「端的に合一されている」などということは、たとえ一般には言えたとしても、特にこの眼前に見出された物体が本当に他者であるか否かが問題とされているときには、決して不可謬的に確証されうることではなくて、せいぜいのところ蓋然的に述べうるにすぎない。いわんや他者の個別的な思想に関してはそうでなければならないのであって、さもなくば逆に他者の他性そのものが、見失われてしまうであろう。他性の問題には——問題とされるのが他者の他性なのであれ、神の他性なのであれ——私と同じ土俵に立たねば問いとさえなりえないという共通性と、それでもそれは他なのだからという異他性との、両面の考察が不可欠であるように思われる。古典的な他者論では後者を無視する傾向が強かったのに対し、現今では一方的に前者をないがしろにして後者のみを強調する傾向が目立っていることも、確かなようではあるのだが¹³。

ついでながら 1810-1 年の『意識の諸事実』が自己の肉体に関して行っていた興味深い諸考察 (Ibid., 613-4) に関しても、若干の疑問を呈しておくことにしたい。第一に、フィヒテは自己の身体全体についての内的感情〔「内的な全体感情」〕など存在しないと断定していたのだが、しかし彼とほぼ同世代のメーヌ・ド・ビランなどがすでに主張していたように、身体全体についてのアフエクションというものは、当然存在する。第二にフィヒテは、メルロ＝ポンティを予見するような仕方、触診する身体部分と触診される身体部分とを区別していたのだが、しかしアンリに続いてわれわれも指摘したように、触れる身体と触れられる身体とは、有論的かつ現象学的な観点からは、全く同じステイタスを有しているのだからではない。そして第三に、われわれは「われわれの肉体」に関しては、ただそれを「概念の道具」として「思惟する」のみだというフィヒテの思想は、古典的身体論の一つの典型のような考えであって、このような前提からは、いかにしてわれわれが自己の身体を動かしうるのか、等々の問題は、永久に解決できないままに留まってしまうであろう¹⁴。

次に神の他性の問題に関してまず述べておきたいのは、1807 年や 1810 年の『知識学』において、フィヒテは「生」や「体験」の意義を強調していたということである。例えば前者では「本来的な有は〔…〕ただ生なきられ、体験たまれるだけである。汝は生なのうちにあり、生は汝の本来的な根である」(WL 07, 116. Vgl. 119) とか、「実在的なものはただ生なきられうるのみである〔…〕すなわちなされ、行為たされうるのみである」(Ibid., 149) 等と語られ、後者でも「実在それ自身は〔…〕ただ生なきられ、体験たまれるのみである」(WL 10, 318) と、また「幸いなことにそれがわれわれ自身の生であることによって、確かに生はわれわれにも近づける」(Ibid., 323) 等々と述べられている。それゆえにこそ、例えば『浄福なる生への導き』の翌年に講ぜられた前者では、まだ「愛」は「もちろん見つづではなく、

愛しつつ、神的本質全体を把握する」(WL 07, 167)と説かれてもいるのである。

しかしながら後期フィヒテは、このような道を徹底する方向には進まなかった。それどころか彼は、例えば悟性の優位といったかたちで、年を追うごとにますますそこから遠ざかる傾向を示すのである。また先にも述べたように、後期フィヒテは、神や有や生の「覆蔽」や「覆蔽性」について語り続ける。「有」とは「自己自身のうちへの閉鎖性、自己自身のうちでの絶対的な内在、無像性」(VLP, 154. Vgl. 156, 279)であり、「有は知のうちには現れず、純粹純真に神のうちに留まっている」(WL 11, 157)¹⁵のである。しかしながら、決して知られず現れることのないものについて、いかにしてフィヒテは語りうるというのだろうか。

そこでフィヒテは「直接的」な道は断念しても、絶対者以降に現出することになるはずの諸項から、間接的に絶対者を突き止める道を模索しようと試みる。「絶対者は全く、そのように直接的に現出するのではなく、これらの諸項の導出のなかでのみ現出する」(WL 13, 46. Vgl. WL 12, 96 ; WL 14, 334)。そしてそのために後期フィヒテの採った道の一つが、現出としての現出の自己現出だったのである。「絶対有が現出のうちに現出しないなら、現出は自らに現出しえないのだし、ただ現出が自らに現出するかぎりでのみ、絶対者は現出のうちに現出しうる。有の現出と自己現出とは、二つではなく、端的に一つである」(VLP, 290-1)——しかしながら、それは絶対者のいったいどのような「現出」なのだろうか。

われわれが見てきたのは、「絶対者が端的に絶対者として現れるべき」なのは、「最初はその図式性が覆蔽されていた図式」が「図式として現出する」(WL 11, 225)ためだということである。先に見たように、「図式は […] 図式ではなく有で有る或る他のものとの対立なしには、図式として現出しえない」のであって、そして「図式が図式として現出するように、分かれたることなき同じ作用のなかで、図式が図式として現出するのではないということによって、有が有として歩み出る」(Ibid., 199)のであった。けれどもそのままでは現出することのなかった絶対者が——「図式一のうちには神の内的有としての神の内的有の何ものも、全くない」(Ibid., 184)——図式二以降を経て初めて現出するなどということが、ありうるだろうか。むしろ「生の図式」は「生を殺す」(WL 10, S. 311)と述べているのは、フィヒテ自身ではないだろうか。

＜絶対者が絶対者として自らに現出する＞という表現は、さしあたり二通りの仕方で理解することができる。第一に、それは絶対者のまさにその内実が現出するということであり、文字通り、それは絶対者の自己顕現である。しかし第二にそれは、絶対者が像ではなくてまさに絶対有であるということが自らに露呈されるということも意味しうる。その場合、そのような自己現出で判明しうるのは、ただ絶対者が像や図式ではないということだけなのであって、そこに絶対者の内実の絶対的な自己顕現は必要とされない。そして特に 1811 年以降のフィヒテにおいて顕著となってきた＜現出の現出としての自己現出＞という考えが行ってきたのは、この第二の意味での絶対者の現出にすぎなかったのではないか。そしてそもそもその最初で直接的な像や図式においては現出しなかった絶対者の内容が、「として」構造のなかで初めて現出するなどということが、考えられるだろうか。

それでもフィヒテは、「現出」は「有の完全な像」(WL 11, 181)だと述べ続ける。ちょうど「ストー

ブの表象」と「スτροφή」が「内容にしたがって全く等しい」(VLP, 155) のと同様に、「現出」は「絶対者の内容」(Ibid., 164) を持つのだという。カントにおける〈有〉のテーゼと同様、「否定や措定は内容において全く何も変化させない」(EWL 13, 57) のである——しかしながら、直接的には全く覆蔵されている絶対者の有が、その現出と内容的には等しいなどということを、いったいわれわれはどこから知るのだろうか。またフィヒテの場合、もし神の絶対有とその直接的現出〔＝図式一〕に内容の点で何の変化もないというのであれば、その図式一が自らに現出する、もしくは自らを理解ないし反省するときに、どうして今度はその内容に変化が生ずるのが、今度は分からなくなってしまう。つまり、もし絶対有をその内容のままに顕現するような絶対的な顕示能力というものが存在すると仮定するなら、今度はどうしてその像を絶対的に顕示する第二の像があってはならないのかということが、問題となってくるであろう。かくしてわれわれは、図式の数はいかほど増やそうと、このような絶対的な顕示能力を前提とするかぎり、決してわれわれの有限知には到達しえないのだということになってしまう。あるいは逆に図式二から五までのどこかで有限知が発生するというなら、われわれは絶対的な顕示能力とは別に、どこかで有限な顕示能力を忍び込ませておかねばならなかったことになる。しかしながら、それは絶対者の絶対有やその直接的かつ絶対的な現出からは、決して導出されえないだろう。それゆえフィヒテは絶対者の絶対的自己顕現の能力と、有限者の有限な顕現能力とを、事実として前提しておかねばならなかったということになる。いずれにせよここに欠けているのは、現象化の体制についての正確な現象学的分析なのである。

ちなみに絶対者と自我との関係に関して付言するなら、フィヒテは1807年の『知識学』のなかで、「自我はもちろん絶対者だが、しかし自我としてではない」(WL 07, 119) という微妙な言葉を残している。もちろん「自我として」の「自我」は「絶対者」ではなくて、「真の自我」とは「神よりの絶対的な現出」(VLP, 327) であり、「この私」もしくは「このわれわれ」とは「現出、神の次に第一の者にして神の外なる唯一者」(Ibid., 335) である。われわれはむしろ「神の像」(TB 13, 515) であり、もう少し正確に言うなら、「神の像たる現出の根源的な像」(VLP, 362) なのである。

しかしながら、「神は思惟しない」(Ibid., 376) と『超越論的論理学』は述べている。「神は端的に思惟と形像から独立していて、それらを超えて高められている」(Ibid., 377) のである。1813年の『意識の諸事実』においても「神それ自身は思惟によって有るのではない」と語られているのだし、神においては「思惟が無化」(TB 13, 563) さえされている。「神はあらゆる現出を超えている」がゆえに、「自由」(Ibid., 415) をも超えているのである。しかし、もしそうであるなら、われわれは自由に思惟し形像すればするほど、ますます「神の像」たりえなくなってしまうだろう。あるいはむしろ、もし1813年の『知識学』が述べているように「悟性は絶対的な現出であり、また逆に、絶対的な現出は悟性である」(WL 13, 28) ということが正しいのであれば、現出の像たる自我より先に、すでに神の直接的現出の段階で、「絶対的な現出」は「神の像」ではありえないことになる。それは、或る意味では神という他者の他性の証であるのかもしれない。しかし、繰り返すが、そのような神について、例えばそれが絶対的に有るとか自ずから有るとか、あるいはそれが思惟せず自由でないとか、いかにしてフィヒテが主張しえたのかということは、依然として不明のままなのである。

註

¹ 今回参照したフィヒテ関連文献とその略号に関しては、以下のとおりである。

(1) フィヒテ第一次文献

本稿で利用したフィヒテ第一次文献に関しては、*Fichtes Werke*, herg. von I. H. Fichte, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971 (1845¹-1846¹) は SW と略記し、直後にアラビア数字で巻数を示す。また J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1962-2012 は GA と略記し、直後にローマ数字とアラビア数字で巻数を示す。

J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1807), in GA II 10 [WL 07]

- *Die Wissenschaftslehre* (1810), in GA II 11 [WL 10]

- *Die Thatsachen des Bewusstseyns* (1810-1), in SW 2 [TB 10]

- *Die Wissenschaftslehre* (1811), in GA II 12 [WL 11]

- *Die Wissenschaftslehre* (1812), in GA II 13 [WL 12]

- *Ueber das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder transscendentale Logik* (1812), in SW 9 [VLP]

- *Die Thatsachen des Bewußtseins* (1813), in SW 9 [TB 13]

- *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre* (1813), in SW 9 [EWL 13]

- *Die Wissenschaftslehre* (1813), in SW 10 [WL 13]

- *Die Wissenschaftslehre* (1814), in GA II 17 [WL 14]

(2) フィヒテ第二次文献

同じく本稿で利用したフィヒテ第二次文献に関しては、[] 内の以下の略号で示す。

BRACHTENDORF, Johannes, *Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798 / 99 und 1812*, Paderborn / München / Wien / Zürich, Ferdinand Schöningh, 1995 [Brachtendorf]

BRITO, Emilio, *La théologie de Fichte*, Paris, Cerf, 2007 [Brito]

GODDARD, Jean-Christophe, *La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999 [Goddard]

GODDARD, Jean-Christophe et MAESSCHALCK, Marc (éd.), *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie*, Paris, Vrin, 2003 [G/M]

GODDARD, Jean-Christophe et SCHNELL, Alexander (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de 1804 de J. G. Fichte*, Paris, Vrin, 2009 [G/S]

² 本稿は 2017 年夏に脱稿した「初期フィヒテにおける他性の問題」〔全体は未刊。一部は同名で『愛知県立芸術大学紀要』No. 47 に掲載〕と 2017 年冬から 2018 年春にかけて執筆した「中期フィヒテと神の他性の問題構制」(未刊)に続いて、2018 年夏に仕上げた「後期フィヒテにおける他性の問題」(未刊)のなかから、その第 2 節 (1) と第 3 節 (1) を中心に編成し直した、約 1/5 サイズの縮小ヴァージョンである。これら三編の全体は、いずれ一冊の本にまとめ、「他性と場所Ⅱ——《自然の現象学》第六編」のなかの最初の三章として公刊する予定である。なお本稿は、JSPS 科研費 15K02009 の助成を受け、「他性と場所」という統一テーマのもと、平成 27 年度から開始された 5 年間の研究のなかの、平成 30 年度分の研究成果報告でもある。

³ われわれはむしろ『『ケーニヒスベルク知識学』(1807 年)から出発して、理性論と現象論との間の区分が消失することになるところ、有論的議論もまたその位置を、同時に上昇的でも下降的でもある唯一の思惟運動のうちに見出すことになる』(G/S, 454-5) というファッピャネッリの見解を取る——つまり「消失」したのは「理性論」ではなく、両者の「区分」である。

⁴ 「現出の自己現出」の問題構制に関しては、おそらくそのようにうまくはゆかない——「おわりに」を参照。なおコソツカはフィヒテの後期思想に関して、「有の像としての知という考えは、エゴ性の絶対化のあらゆる形跡を、アプリーオリに除去する」(G/M, 31) と語っているのだが、確かにその傾向は後期が進むにしたがって、ますます顕著になってくると言えるかもしれない。

⁵ 「フィヒテは 1813 年の『知識学への序論講義』のなかでは「見」と「有」というタームを用いているのだが、『意識の諸事実』(1813 年)や 1812 年の『知識学』においては、「現出」の概念が前面に出てくる」(Brachtendorf, S. 243) とブラフテンドルフは語っている。けれどもフィヒテが「現出」概念を「前面に」出してきたのは、確実にもっと以前からであり、とりわけ後期の彼の思想において重要となってくる「自己現出」の概念が顕著なのは、むしろ 1811 年と 1812 年の『知識学』においてである。

⁶ 本稿 (I) は 1810-1 年の『意識の諸事実』の検討に当たるので、同書から引用する場合には、TB 10 を略して頁のみ記す。

⁷ フィヒテの論の運びはここでは明晰ではないのだが、おそらく「間接的」な「推論」とは、私の肉体と私の自我との関係に基づいて、他者の肉体から他者の自我を推論する、いわゆる類推理論のことであろう。

⁸ 本稿 (II) は 1811 年の『知識学』の検討に当たるので、同書から引用する場合には、WL 11 を略して頁のみ記す。

⁹ 神に「創造」を認めないフィヒテにとって、創造は「御言」(Cf. p. ex. Brito, 97) に委ねられる。それは神の直接的な「現出」が「御言」(Vgl. z. B. WL 12, 67) だというフィヒテの考えと合致する。「フィヒテは確かに神による〈創造〉というテーゼを斥ける。しか

し […] 彼が斥けるのは＜創造＞の観念ではなく、神による＜創造＞の観念である」(Goddard, 44)。

¹⁰ ここでは詳述できないが、「五重性」と「無限性」への「分裂」というのはフィヒテの昔からの考えであり、言わばフィヒテの癖のようなもので、専門家たちからはいろいろ取り沙汰されているのだが、筆者には合理的に理解することが困難である。

¹¹ 「『絵画論』におけるアルペルティの隠喩を繰り返すなら、確かに絵画は《世界に開けた窓》である。しかしながら、絵画は自己自身を絵画と言うのでなければならない。さもなくば絵画はもはや絵画ではなく、世界である」(G/M, 91) とトマ＝フォジェは語っている。先走って一言述べておくなら、「絵画」が「自己自身を絵画と言う」のでなければ「絵画」が「絵画」として、あるいは場合によっては「世界」が「世界」として現れることはないのかもしれないが、しかし「自己自身を絵画と言う」だけでは、まだそれがどのような「絵画」であり、つまりはどのような「世界」の像であるのかを、述べたことにはならない。

¹² 「図式」ではないが「像」に関して、ヴェテは「像一」、「像二」、「像三」の三つを区別し、それぞれ「＜御言 - 出現＞」、「超越論的自我」、「個体的自我」(G/S, 485) に相当するものとみなしている。もちろん大雑把にはそれでよいのだが、しかし 1811 年の『知識学』で扱われた五つの「図式」に関して言うなら、それらは第二と第四を飛ばしたものでしかない。

¹³ この点に関しては拙著『他性と場所 I ——《自然の現象学》第五編』萌書房、2017 年を参照されたい。

¹⁴ このような心身問題全体に関しては、拙著『身体の生成 ——《自然の現象学》第四編』萌書房、2015 年を参照されたい。

¹⁵ 「神はあらゆる現出を超えている」(TB 13, 415) のだし、「永遠に像とはなりえない絶対有」(WL 14, 333) が存続する。